

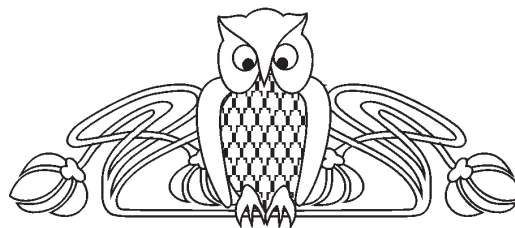


УДК 1(091)(540)

ТРИ СИСТЕМЫ БУДДИЙСКОЙ ОНТОЛОГИИ

С. Б. Бережной

Бережной Сергей Борисович – кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных и социально-экономических наук, Филиал Южно-Уральского государственного университета (г. Снежинск)
E-mail: berejnoi@mail.ru



Статья представляет собой краткий обзор онтологических построений основных философских направлений буддизма: сарвастивады, утверждающей, что подлинно реальны только дхармы; йогачары с её абсолютизацией роли сознания; мадхьямаки с её учением о том, что подлинная реальность невыразима. В ней критически рассматриваются высказывания различных современных исследователей, таких как Карунадаса, Ф. И. Щербатской, Дж. Сингх, и древних философов – Васубандху и Нагарджуна по онтологической проблематике. Автор скрупулёзно анализирует значения ряда санскритских философских терминов и даёт собственные их интерпретации. Он предлагает оригинальное истолкование основополагающего онтологического принципа сарвастивады: «sarvam asti» – всё есть, т.е. все дхармы реально существуют, причём во всех трёх временах. Также рассматривается первейшая категория философии мадхьямаки – śūnya – в качестве парадоксального понятия, означающего и «недостаток, нехватка бытия» и «полнота бытия».

Ключевые слова: дхармы, сарвастивада, йогачара, виджняна, мадхьямака, шунья, шуньята.

Как и что основные философские направления буддизма говорят о природе реальности, нереальности, сущего, о качестве всего того, что есть? Возможно ли на почве буддийской философии формулировать проблемы в духе хайдеггеровских проблем фундаментальной онтологии? Или буддизм – это чисто «практическая» наука ума, и главное в нём пребывает за пределами всяких слов и выражений, скрываясь в действии или, наоборот, в полном бездействии? Но сначала попытаемся определить, и, естественно, далеко не в первый раз в истории философии, о чём же идёт речь, когда мы говорим о «бытии»? В русском языке «бытие» – это существительное, образованное от глагола «быть». Но, благодаря Хайдеггеру, мы знаем, что глагол-связка «быть» и образованное от него существительное «бытие» представляют собой главную проблему философии и являются самыми тёмными, неопределимыми понятиями, требующими дальнейшего и внимательнейшего разбора [1, с. 3–4]. Слово «бытие» называет то, что трудно уловить при поверхностном взгляде на вещи, – сам характер их существования, саму «естественность» вещи, «естественность» всех вещей и явлений. И это самое «бытие» может быть разным у разных существ, веществ, вещей и явлений. Бытие человека отличается от бытия дерева, бытие философа, в древнегреческом, платоновском, смысле этого слова, отличается от бытия «не-философа». Древнегреческий философ, не будучи мудрецом

(греч. sophos), всё-таки и не невежда, так как стремится к истине и находится, следовательно, в особом отношении к ней. Философ – это тот, незнающий, который не мнит себя знающим, но на пути вопрошания, на пути диалога с миром, и пока этот диалог есть, может пребывать в свете безмолвной истины, в просвете бытия.

Онтология раннего буддизма

«Ранний буддизм» – очень разнообразное и разноплановое явление, это большое количество различных философских школ и направлений, дискутировавших между собой по самым различным проблемам, строивших свои собственные самобытные учения и опровергавших чужие, как буддийские, так и иные. Одной из очень влиятельных школ раннего буддизма была школа кашмирских вайбхашиков. Её философские воззрения представлены в трактате великого Васубандху (IV–V вв. н. э.) «Абхидхармакоша» (Сокровищница Абхидхармы). «Абхидхармакоша» – фундаментальнейший труд, преимущественно посвящённый сарвастивадинской Абхидхарме, касающийся также и воззрений такого направления раннего буддизма, как саутрантика. «Абхидхармакоша» – один из немногих абхидхармистских текстов, дошедших до наших дней на том языке, на котором они и были написаны – на санскрите.

Сарвастивада – это сумма различных школ ранней буддийской философии. Школы, в первую очередь, занимались изучением и развитием философии Абхидхармы. Считается, что возникла сарвастивада в III в. до н. э. основополагающий онтологический принцип сарвастивады – «sarvam asti» (всё, т.е. все дхармы, реально существует). Во фразе *сарвам асти* – философском девизе данного философского направления – речь идёт о том, что дхармы существуют *реально* в трёх временах, т.е. они *на самом деле* существуют в прошлом, в настоящем, в будущем. Данное положение, безусловно, требует пояснений, и понимать его можно очень по-разному. Например, профессор Карунадаса понимает учение сарвастивадинов о «трёх-временной» реальности дхарм (Карунадаса использует палийский термин «дхамма», аналогичный санскритскому «дхарма») как «революционное» и интерпретирует его в кантовском духе: «На основе этой теории производится <...> различение между действительным



бытием *дхамм* как феноменов и их идеальным бытием как ноуменов. Предполагается, что субстанции всех *дхамм* продолжают существовать во всех трёх делениях времени – в прошлом, в настоящем и в будущем – в то время как их манифестации, в качестве феноменов, мимолётны и подвержены изменению. Соответственно, *дхамма* осуществляет себя только в настоящем моменте времени, но «в сущности» она продолжает существовать в трёх временных периодах» [2, с. 9]. Но сарвастивадинское представление о реальности дхарм в трёх временах можно понимать и иначе, не трансцендентально идеалистически, и именно: дхармы реальны всегда, с точки зрения того, кто смотрит на них, так сказать, «со стороны» или «сверху» – как на непрерывный дхармовый поток. Вероятно, подразумевается взгляд Будды или архата, которые могут влиять на какой-либо (или только свой?) дхармовый поток – на его прошлое, будущее, настоящее. Тогда как для созерцателя более низкого «ранга», который пребывает внутри дхармового потока и состоит из него, величайшим достижением будет восприятие мгновенности бытия дхарм, поскольку, с точки зрения пребывания внутри дхармового потока, подлинной реальностью обладает лишь миг настоящего времени – «кшана» (санскр. *kṣāṇa*). Согласно различным школам буддийской философии, кшана равняется одной тысячной моргания глаза или одной миллиардной сверкания молнии и т. п.

«Абхидхармакоша» предлагает категориальную онтологическую систему, состоящую из 75 дхарм. Сумма дхарм всецело охватывает всё сущее и может быть представлена в виде таблицы, состоящей, соответственно, из 75 элементов сущего и не допускающей никаких добавлений. Влияние сарвастивады на последующую историю буддийской философии огромно. Её абхидхармистская философия оказала сильнейшее влияние на многие направления и раннего буддизма, и буддизма махаяны. В махаяне, однако, бытийная сущность дхарм понимается иначе.

Онтологическая проблематика в махаяне

Философия махаяны в двух своих основных направлениях (мадхьямака и йогачара) представляет собой кардинальный пересмотр многих важнейших концепций раннего буддизма. В отношении воззрения о мгновенности подлинного бытия дхарм, согласно Ф. И. Щербатскому, махаяной был сделан следующий вывод: «Теория о том, что всякое реальное бытие может длиться лишь один момент <...> была оставлена, и понятие о мгновенной сущности (*kṣāṇa*), столь характерное для других школ буддийской мысли, также было отброшено как недоказуемое (*asiddha*) и неспособное противостоять критике» [3, с. 240–241]. Следует заметить, что термин *asiddha* точнее было бы перевести как «неточное, неудачное, не обладающее волшебной силой», т.е. речь идёт о том, что интерпретации теории дхарм школ

раннего буддизма несовершенны с точки зрения мыслителей махаяны, недостаточно эффективны в деле преодоления сансарных состояний. Но сама по себе теория дхарм в махаяне не отменяется, она лишь получает иное объяснение, даваемое с позиций иного понимания бытия.

Онтология йогачары

Йогачара как самостоятельная школа философской мысли возникла примерно в IV в. н. э. Йогачара переводится как «[философия], идущих путём йоги». Философию йогачары называют также виджнянавадой (учением о познании, о сознании). Ещё одно имя йогачары – «читта-матра» (санскр. *citta-mātra*), что обычно переводят как «только сознание». Здесь подразумевается, что есть «только сознание». Санскритское слово «читта» (*citta*), впрочем, значит больше, чем только лишь «сознание». Читта – это «ум, мышление, чувство, ощущение, воля, желание, сердце». Матра (санскр. *-mātra*) в качестве конечного элемента сложного слова означает: «величиной, размером с; только». Слово «читта-матра» подразумевает, таким образом, существование только лишь восприятия, в самом объёмном смысле этого слова. Соответственно, йогачарины-виджнянавадины-читтаматрины заняты изучением взаимоотношений восприятия (*citta*) и фактов, явлений восприятия (*caitasika*). Не существует «внешнего мира» помимо воспринимающего сознания. Согласно виджнянавадинам, реально существует только восприятие, состоящее из трёх «уровней»: «1) сознание-хранилище (*ālayavijñāna*), 2) омрачённый ум (*kliṣṭa manas*) и 3) функционирующее сознание (*pravṛttivijñāna*)» [4, с. 90]. Также современные исследователи переводят термин «алайвиджняна» как «сознание-сокровищница» [5, с. 89]. Ф. И. Щербатской переводил его как «Всесохраняющее сознание» [3, с. 230]. Алаявиджняна таит в себе «васаны» (*vāsanās*) – все мысли, впечатления, обретенные в ходе любого действия, порождающего любую (хорошую, плохую, нейтральную) карму, которые и вызывают также стремления к новым впечатлениям, обретаемым в кармически обусловленном опыте. Клишта манас – это не только «омрачённый», но и «страдающий, претерпевающий» ум. В то же время *manas* – не только «ум», но и «дух, душа, замысел, желание, намерение». *Pravṛttivijñāna* – «эмпирическое» познание, дающее возможность познавать объекты. Хотя смысл слова *pravṛtti* шире, он не однозначен: это – «развитие, приход, начало, происхождение, наступление весны, деятельность, занятие, длительность, участь, судьба, сведения о чём-л.». *Pravṛttivijñāna* состоит из шести познавательных способностей: пяти органов чувств (воспринимающих видимое, звуки, запахи, вкусы и осязание) и умственного познания (*mano-vijñāna*), объектом которого являются дхармы как таковые.

Йогачарины говорят о трёх видах бытия: *parikalpita*, *paratantra*, *pariniṣpanna*. *Parikalpita* именуется



бытие полностью невежественного, омраченного существа. Термин *parikalpita* можно перевести как «совсем, полностью выдуманный, совсем воображаемый». Речь здесь идёт, вероятно, о типе восприятия потока дхарм, когда сумбур неведения налагает свои интерпретации на переживаемый опыт существования. Дхармы распознаются существом, пребывающим в таком состоянии, неправильно или вообще не распознаются.

Paratantra – бытие более высокого уровня: «Второй уровень опыта характеризуется процессом осознания внешнего мира в терминах закона взаимозависимого возникновения. Это уже не обыденный, а первично-теоретический опыт, предполагающий созерцание содержаний сознания не как внешних объектов, но именно как структурирующих это содержание дхарм» [5, с. 91], т.е. это уровень опыта, переживаемого буддийским йогином, обладающим знанием Абхидхармы и правильно распознающим самскрита-дхармы (дхармы сансары), собственно, и составляющие этот опыт. Следует учитывать, что термин *paratantra* весьма многозначен и может быть переведён как «высшая, другая сущность, основа», «высшее, другое учение», а не только «зависимый от иного» (такой перевод даётся в нижеследующей цитате). Это уровень вершины сансарного бытия, с которого возможен переход к следующему уровню опыта – к наивысшему знанию, к нирване. Но всё же дхармы, правильно распознаваемые на этом уровне опыта, – самскрита-дхармы, причинно-обусловленные дхармы, составляющие собой сансару: «Но поскольку все причинно-обусловленное не может считаться реальным ввиду своей временной природы, то и дхармы, отражающие нестабильность внешнего мира, также интерпретируются как “не имеющие своего собственного бытия” и именуются виджня-навадинами *paratantra* (“зависимые от иного”)» [5, с. 91].

Pariniṣpanna – наивысшее: «Третий уровень опыта, не различающий субъект и объект, представляет собой <...> сознание, обращенное на себя, лишённое интенции вовне. Реальность в таком опыте предстает в своей нерасчлененности – как *tathatā* (букв. «таковость»). Она лишена каких бы то ни было признаков и ввиду остановки направленного вербального мышления не может быть поименована. В таком опыте нет разделения на существующее и несуществующее, а следовательно, дхармы, структурирующие этот опыт, не могут быть определены как имеющие свое собственное бытие (*svabhāva*). Состояние реализации этого опыта называется *pariniṣpanna* (букв. «совершенно-завершенное»)» [5, с. 91]. Можно перевести это слово и так: «совсем, полностью готовый». Первые два вида бытия – *parikalpita* и *paratantra* – соответствуют уровню *saṃvṛti*, «относительной», «условной» истины существования, тогда как *pariniṣpanna* соответствует уровню

paramārtha, «абсолютной» истине. Но понятие *svabhāva* всё же оказывается неприменимо и к данному состоянию полной свободы от сансары, ибо асамскрита-дхармы, дхармы нирваны, создающие это состояние, подлинно пребывают за границами какого-либо названия и наименования.

Онтология мадхьямаки

Возникновение философии мадхьямаки и вообще махаяны связано с именем великого проповедника праджняпарамитских сутр Арья-Нагарджуны (*Ārya-Nāgārjuna*) и датируется приблизительно I–II вв. н. э. С точки зрения мадхьямиков все дхармы – *шунья*, поэтому одно из названий философии мадхьямиков – «шуньявада» (учение о шунье). В. П. Андросов в книге «Буддизм Нагарджуны» даёт свой перевод трактата «Дхарма-санграха» – справочника-лексикона школы мадхьямиков, содержащего основные философские, мифологические, религиозно-культовые термины, а также списки дхарм [6, с. 451–608]. Набор дхарм «Дхарма-санграхи» подобен списку дхарм «Абхидхармакоши», но он имеет существенные отличия – некоторые дхармы из списка «Абхидхармакоши» отсутствуют, появляются новые дхармы. Здесь всего 72 дхармы, если включить в их состав *vijñāna* (см. выше) в качестве отдельной дхармы, которая в данном списке дхарм почему-то отсутствует в таком качестве. Суть же позиции шуньявадинов по поводу бытия дхарм В. И. Рудой понимает так: «Реальность дана индивиду через посредство его собственного потока дхарм. Однако дхармы <...> могут быть рассмотрены исключительно и всецело как номинальные сущности, которым в реальности соответствует нечто, лежащее за пределами дефиниций <...> Реальность не зависит, следовательно, от форм и способов ее наименования, а значит, эти последние по своей природе пусты (*śūnya*)» [5, с. 79–80]. Также следует помнить о том, что время существования дхарм рассматривается как пребывающее за пределами возможностей обычного человеческого восприятия («биллионная часть сверкания молнии», «одна тысячная длительности моргания глаза» и т.п.). Наше восприятие дхарм не поспевает за движением потока времени, собственно, и состоящего из дхарм. Следовательно, получается, что восприятие того, что есть на самом деле (идёт ли речь о мгновенном бытии дхарм или о «татхате», «шуньяте») – это удел просветлённых личностей.

«Шунья» переводится как «пустой, пустота, лишённый чего-либо, одинокий, необитаемый, пустыня, ничто, отсутствие чего-либо». Термин «шунья» может быть как прилагательным, так и существительным. Термин «шуньята» играет роль только существительного. «Шуньята» – это «пустота, пустыньность, недостаток чего-либо, бессмысленность, распыленность». О разнообразии значений этого ёмкого и загадочного понятия, думается, не следует забывать, так же



как не следует торопиться с однозначным его переводом. Традиционно во многих буддологических работах «шунья» и «шуньята» переводятся как «пустота», или «пустотность». Щербатской возражает против этого, указывая, что такое значение данный термин может иметь в обыденной жизни, но не в философии. Он опирается здесь на мнение великого мадхьямика Чандракирти (VII в. н. э.), говоря: «Те же, кто предполагает, что *śūnya* означает пустоту, объявляются не понявшими этот термин и не уразумевшими цель, для которой он вводился» [3, с. 243]. Сам Щербатской переводит шуньяту как «относительность». Под «относительностью» Щербатской понимает взаимосвязанность дхарм и отсутствие самостоятельного их существования, их нереальность. Г. Гюнтер предлагает перевод, более близкий к распространённому: «**nothing, nothingness**» – «ничто, ничтожность», «openness» – «открытость» [7, с. 210]. Д. Сингх приводит, без каких-либо, впрочем, обоснований, следующее мнение о происхождении этого слова: «Этимологически оно происходит от корня “*śvi*”, что означает “увеличиваться, расширяться” (to swell, to expand. – С.Б.)» [8, с. 36]. Но возможна и иная родословная этого фундаментального онтологического понятия махаяны. Итак, какие смысловые значения ещё можно разглядеть в слове «*śūnya*»: «нехватку бытия (яви)». Предположим, что санскритский слог «*ya / yā*» обладал когда-то тем же смыслом и обладает общим индоевропейским происхождением и схожим звучанием со старым русским словом «явь». Современное прочтение этих древних слов-слов так: *ya* – «который»; *yā* – «1) идти, проходить, 2) отправляться». Русской «яви» противопоставлялась «навь» – не-явь. В некоторых русских диалектах слово «навь» означает «покойник» [9, с. 596]. Санскритская отрицательная частица «*mā*» в сочетании со слогом «*yā*» даёт «*māyā*» – иллюзию, обман, нереальность, не-явь. Или же «*māyā*» – это некая не-проходимость, препятствие. Слово «*śūpa*» является причастием страдательного залога прошедшего времени как от вышеуказанного Д. Сингхом глагола «*śvi*», так и от глагола «*sū*», значение которого – «производить, давать (урожай), породить». В этом втором значении «*śūpa*» есть «недостаток, нехватка». Осмелимся предположить, что слово «*śūnya*» может обладать и таким значением: «недостаток, нехватка яви», т.е. недостаточность бытия. «Шунья» указывает на то, что нечто не вполне реально, не есть в полной мере. Русское слово «пустота», действительно, не вполне пригодно для перевода термина «шунья», поскольку в русском языке слово «пустота» подразумевает сущностное отсутствие чего-либо. Но в случае с «шуньей», на что и указывает этимология Д. Сингха, возможен и иной, прямо противоположный, смысловой акцент при истолковании данного

термина: «расширение, увеличение яви». Слово «шунья» содержит в себе парадокс, два противоположных смысла – полнота, увеличение бытия и нехватка, недостаток бытия. Д. Сингх с опорой на текст Арья-Нагарджуны предлагает такую интерпретацию «шунья-таттвы» – «истины шуньи»: «В онтологическом смысле *śūnya* есть пустота, которая так же полнота (о чем, собственно, и говорит опыт моего этимологизирования. – С. Б.). Шунья идентифицируется с нирваной, с Абсолютом, с Парамартха-сат (Высшей Реальностью), с Таттва (Действительностью). Что есть *śūnya-tattva*? Вот что о характеристиках шуньи говорит Арья-Нагарджуна:

*Aparapratyayaṃ śāntaṃ prapañcair aprapañcitam
Nirvikalpaṃ anānārtham etattattvasya lakṣaṇam
[Mūlamadhyamakakārikās, XVIII, 9]*

(1) Это – «*aparapratyayaṃ*». Это такой опыт, который не может быть передан от одного к другому. Он должен быть реализован каждым самим для себя.

(2) Это – *śāntam*. Это умиротворенность, не затронутая эмпирическим умом.

(3) Это – *prapañcair aprapañcitam*, т.е. то, что невыразимо посредством вербализирующего ума. Это неопределимое.

(4) Это – *nirvikalpaṃ*, т.е. то, что за пределами дискурсивной мысли.

(5) Это – *anānārtham*. Это не-двойственное» [8, с. 37].

Итак, истина шуньи познается на собственном опыте, она словесно и даже мысленно невыразима, но является глубокой внутренней умиротворенностью, находится за пределами дискурсивной мысли, она недвойственна и неопределима. В различных буддийских текстах приводится 16, 18, 20 или 22 вида шуньяты. Перечень видов шуньяты охватывает все основные категории индийской буддийской и небуддийской философии, основные параметры описания мира в рамках традиционной индийской учености. Речь идёт, в том числе, и о «асамскрита-дхармах», о дхармах нирваны. И они тоже – шунья. Бытие всего сущего, таким образом, объявляется в мадхьямаке не напрасным отсутствием чего-либо, подлинности, как часто ошибочно это понимают, а наоборот – оно объявляется тайной и вершиной буддийского пути абсолютно полновесного познания.

Список литературы:

1. Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. 452 с.
2. Karunadasa Dr. Y. The dhamma theory. Philosophical Cornerstone of the Abhidhamma. URL: <http://www.zeh-verlag.de/download/dhammatheory.pdf> (дата обращения: 12.04.2013).
3. Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. М., 1988. 426 с.
4. Чаттерджи А. К. Идеализм йогачары. М., 2004. 268 с.



5. Рудой В. И. Введение в буддийскую философию // Васубандху. Абхидхармакоша. Раздел I, II. М., 1998. С. 11–113.
6. Андросов В. П. Собрание основоположений Закона («Дхарма-санграха») // Андросов В. П. Буддизм Нарджуну : религиозно-философские трактаты. М., 2000. 799 с.
7. Guenther H. V. The Royal Song of Saraha. A Study in the History of Buddhist Thought. Washington, 1969. 210 p.
8. Singh J. An Introduction to Madhyamaka philosophy. Delhi, 1976. 60 p.
9. Лингвистический энциклопедический словарь / гл. ред. В. Н. Ярцева. М., 1990. 685 с.

The Three Systems of the Buddhist Ontology

S. B. Berezhnoy

Branch of South Ural State University (Snezhinsk)
Ulitsa 40 years of October, 7, 456770 Snezhinsk, Russia
E-mail: berejnoi@mail.ru

The article represents the capsule review of the ontological constructions of the main trends of the Buddhist Philosophy: Sarvastivada, stating that only dharmas are real; Yogachara with its absolutization of the role of consciousness; Madhyamaka with its doctrine of the ineffability of reality. The article critically examines the statements of various modern researchers, such as Karunadasa, F. I. Scherbatskoy, J. Singh, and ancient philosophers, such as Vasubandhu and Nagarjuna, on the ontological problematics. In his article the author analyzes scrupulously the meanings of a number of Sanskrit philosophical terms and gives his own interpretations. He offers the peculiar explanation for the fundamental ontological principle of Sarvastivada: «Sarvam asti» – «Everything exists», that is all dharmas exist really, and in all three times. S.B. Berezhnoy considers also the first category of Madhyamaka Philosophy – Śūnya – as the paradoxical notion that means both «Deficiency, Lack of Being» and «Fullness of Being».

Key words: dharmas, sarvastivāda, yogacāra, vijñāna, mādhymaka, śūnya, śūnyatā.

References

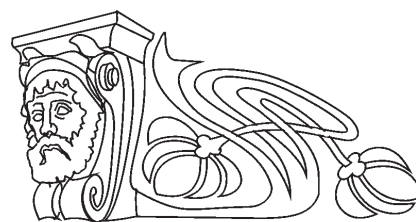
1. Heidegger M. *Being and Time*. Albany, 1996. 487 p. (Russ. ed.: Khaydegger M. *Bytiye i vremya*. Moscow, 1997. 452 p.)
2. Karunadasa Dr. Y. *The Dhamma Theory. Philosophical Cornerstone of the Abhi-dhamma*, available at: <http://www.zeh-verlag.de/download/dhammatheory.pdf>
3. Scherbatskoy F. I. *Izbrannyye trudy po Buddizmu*. Selected works on Buddhism). Moscow, 1988. 426 p.
4. Chatterjee A. K. *The Yogachara Idealism*. New Delhi, 2007. 237 p. (Russ. ed.: Chatterjee A. K. *Idealizm yogachary*. Moscow, 2004. 268 p.)
5. Rudoy V. I. *Vvedeniye v buddiyskuyu filosofiyu* (Introduction to Buddhist Philosophy). Vasubandhu. *Abhidharmakosha*. Razdel I, II (Abhidharmakosha. Volume I, II). Moscow, 1998, pp. 11–113.
6. Androsov V. P. *Buddizm Nagardzhuny* (Nagarjuna's Buddhism: Religious and Philosophic Treatises). Moscow, 2000. 799 p.
7. Guenther H. V. *The Royal Song of Saraha. A Study in the History of Buddhist Thought.*, Washington, 1969. 210 p.
8. Singh J. *An Introduction to Madhyamaka philosophy*. Delhi, 1976. 60 p.
9. *Lingvisticheskiy entsiklopedicheskiy slovar* (Linguistic Encyclopaedia). Moscow, 1990. 685 p.

УДК 101.1:316

К ТИПОЛОГИЧЕСКОЙ КЛАССИФИКАЦИИ ОСНОВНЫХ ЭТНИЧЕСКИХ ОБЩНОСТЕЙ

Р. С. Гаджиев

Гаджиев Ровшан Сабир оглы – кандидат философских наук, старший научный сотрудник,
Национальная академия наук Азербайджана
E-mail: vinodelrovshan1@rambler.ru



Определенно можно сказать, что еще с советских времен и по сей день со стороны ведущих ученых постсоветского пространства (этнографов, историков и др.) допускается разная трактовка сущности и содержания этнических общностей, в особенности это касается таких понятий, как «племя», «этнос», «народ», вместе с тем наблюдается определенное разногласие среди специалистов в вопросе типологии этнических общностей. Учитывая данное обстоятельство, в статье проведена работа по преодолению разногласий в классификации основных этнических общностей и внесена некоторая ясность в определение содержания таких понятий, как «этнос», «народ» и «нация».

Ключевые слова: этнос, племя, народ, нация, национальность, социокультурная система, этническая общность.

Известно, что типологическая классификация этнических общностей всегда вызывала особый интерес со стороны специалистов различных отраслей гуманитарной области науки в прошлом столетии [1]. Дискуссии по этому вопросу, как правило, принимали спорный, а иногда и противоречивый характер. Такое положение дел сохраняется и по сей день [2]. Этому определенно способствовало и то, что дифференциация таких основных типов социокультурных общностей, как этнос, народ и нация проводилась не до конца последовательно. Кроме того, в определении